



Cuicuilco

ISSN: 1405-7778

revistacuicuilco@yahoo.com

Escuela Nacional de Antropología e

Historia

México

Reyes García, Héctor Adrián

Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los chaa tatna y los chaa tasi de la
Mixteca Alt

Cuicuilco, vol. 23, núm. 65, enero-abril, 2016, pp. 101-116

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35145329005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los *chaa tatna* y los *chaa tasi* de la Mixteca Alta

Héctor Adrián Reyes García*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN: *Con las vetas de la teoría crítica del reconocimiento se analiza a las figuras rituales de la Mixteca Alta: los chaa tatna, “el que sabe curar” y los chaa tasi, “el que puede embrujar”. La descripción de las escenas que dibujan la adquisición y transmisión de sus dones se convierten en el universo de estudio. En estas notas se afirma que en los especialistas rituales, la especificidad de unos y otros se encuentra en el proceso de conocimiento que la sociedad les instaure. Su reconocimiento no sólo se forja en las técnicas y en las ideas que estigmatizan a los que hacen el “bien” o a los que propician el “mal”. Al contrario, éste se da cuando los especialistas entablan relaciones con ellos mismos y con la comunidad. Es decir, el reconocimiento recíproco se genera en el tipo de vínculo que establece el que es nombrado y el que nombra. Con esta dupla se afirmará que los chaa tatna y los chaa tasi son reconocidos en sus experiencias iniciáticas y en lo que se dice de ellos.*

PALABRAS CLAVE: *teoría crítica del reconocimiento, Mixteca Alta, especialistas rituales, experiencias iniciáticas y dones.*

SUMMARY: *Under the veins of Critical Theory of Recognition is analyzed figures from the Mixteca Alta rituals: the chaa tatna, “who knows how to heal” and chaa tasi, “which can bewitch”. The description of the scenes that draw the acquisition and transmission of their gifts become the study universe. This white paper states that in ritual specialists, the specificity of each other is in the process of collective knowledge that establishes them. Its recognition is forged not only in the techniques and ideas that stigmatize those who do “well” or that promote the “bad”. Instead, this is where specialists develop relationships with themselves and with the community. That is, the mutual recognition is given to the type of relationship that is established and named it names. Under this duo, it is established that chaa tatna and chaa tasi recognize themselves in their initiatory experiences and what is said about them.*

KEYWORDS: *Critical Theory of Recognition, Mixteca Alta, ritual specialists, initiatory experiences and gifts.*

* hsrsg-18@hotmail.com

UN ESTUDIO DE TANTOS

Del estado de Oaxaca la antropología dice mucho, tanto en el pasado como en el presente el mundo oaxaqueño ha sido, y sigue siendo, el espacio idóneo para la expulsión etnográfica de algunos de los 16 grupos indígenas que habitan la región. Si se sumaran las investigaciones realizadas desde la historia, la arqueología, la etnohistoria, la etnología o la sociología, se podría estructurar un rompecabezas que delinea las difusas directrices socioculturales de aquellas comunidades. El panorama dibuja un vaivén interesante pero la mayoría de esos estudios se desmoronan en meras abstracciones generalizables que excluyen las particularidades internas de la población analizada. En ese seno distintivo declina este escrito. No hablaré de todo, pues paulatinamente he descubierto las mínimas historias del espacio que desde hace algunos años estudio. Estas notas se concentran en la Mixteca Alta¹ y en una de sus diversas pinceladas: la injerencia del curanderismo y la brujería.

La ambición se tiene pero sería ilícito prometer lo que al menos aquí no cumpliré. Describiré al curanderismo y a la brujería como un *hecho social total* o, al menos, darlo a entender. Lo anuncio desde lo primigenio del artículo, esa no es la idea, al contrario, pondré el ojo en los especialistas que protagonizan estas prácticas. ¿Cómo son reconocidos en los municipios? ¿Qué se dice de ellos? ¿Qué atributos se asignan y se les asigna? Son una tercia de incógnitas que, a simple vista, servirán para enunciar el tenor de esto.²

¹ Las fronteras territoriales que segmentan el mapa de la República mexicana coinciden con los espacios que habitan los mixtecos. Por sus condiciones geográficas y climatológicas, la Mixteca encapsula el estado de Oaxaca, Guerrero y Puebla. El primero ocupa una superficie de 18 759 km², sumando las porciones de Guerrero y Puebla el territorio ascienden a más de 40 000 km². Por sus climas y ecosistemas, la zona dibuja tres regiones: Alta (los terrenos son secos y fríos, rodeados por abundantes cerros); Baja (situada al oeste de la Mixteca Alta y el sur de Puebla, caracterizada por su clima templado y lluvias esporádicas), y de la Costa (poseedora de un clima cálido, impregnado en el sur de la Mixteca Baja).

² Esta investigación es el resultado del trabajo de campo que he realizado en distintos periodos, desde mayo de 2010 hasta 2015; en Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Santiago Nundiche, municipios mixtecos que pertenecen al distrito de Tlaxiaco. Empero, aparecen un par de datos que extraje de un pueblo colindante, San Juan Ñumi. Asimismo, algunos datos derivan de mi libro *Reconocimiento y atribuciones de dones y poderes en la Mixteca Alta* [Reyes 2015]. Argumentos, descripciones y fragmentos de entrevistas encuentran su amplitud en aquel escrito. Sin embargo, muchas

Haciendo caso a lo que varios colegas han dicho, me refiero a los especialistas rituales desde la terminología que utilizan los mixtecos: los *chaa tatna*, “el que sabe curar”, y los *chaa tasi*, “el que puede embrujar”.³ De ahí el título del manuscrito. La distinción entre un curandero y un brujo no sólo se da en la diferenciación lingüística. En la Mixteca cada especialista tiene una función delineada, se es consciente de lo que se debe hacer. La ejecución ritual y la forma como se ejerce la profesión marcan criterios normativos que los especialistas y la sociedad empiezan a reconocer.

Si se habla de un don, curanderos y brujos lo tendrían. En sentido estricto, a pesar de las críticas de Claude Lévi-Strauss [Mauss 1979] o las reformulaciones de Jacques T. Godbout [1997] y Maurice Godelier [1998], Marcel Mauss [1979] define al don como un regalo que conduce a la acción recíproca. Alude a un *sistema de prestaciones* que obliga a los involucrados a sumarse a una cadena de intercambios, en la cual los sujetos interactuantes devuelven lo otorgado. El don marca lazos sociales, como el acto de dar, recibir y devolver, el don, según Mauss, es un *hecho social total* que codifica en los flujos interactuantes de la prestación y la contraprestación que en todo momento instauran los individuos.

En este sentido, utilizo el término para referirme a las capacidades curativas y adivinatorias que poseen los especialistas rituales. Los curanderos y brujos son portadores de un don que los inmiscuye en un ciclo de intercambios desde el momento en que fueron elegidos. Tanto en la adquisición como en la ejecución ritual los especialistas dan, reciben y esperan reciprocidad. Se enfrentan a un proceso de construcción y necesidades que avalan su reconocimiento. Cuando obtienen el don están obligados a conocer su interioridad humana, a constituir una idea de sí mismos más o menos

de las ideas presentadas fueron reestructuradas siguiendo los argumentos que presento en este artículo.

³ A la extensa lista de las particularidades oaxaqueñas se le suma la diversidad lingüística, sólo en Tlaxiaco la lengua es difusa. Cada uno de sus municipios le imprime un toque especial al mixteco. Hay habitantes que no entienden algunas palabras, a pesar de usar la misma lengua. Menciono esto porque eso pasa con los términos utilizados (*chaa tatna* y *chaa tasi*); en otros sitios, a este dúo se les conoce como *ñayivi sa'a tata*, “persona que cura”, o *tee tasi*, “persona que hace el mal”. En los sitios de estudio surge algo parecido; tanto en Santa Catarina Yosonotú como en San Miguel el Grande la lengua Mixteca no es muy distante, en la pronunciación y la escritura la diferencia es mínima, mientras que en Santiago Nundiche el mixteco suele modificarse; no en su totalidad pero sí en algunas palabras como *chaa tatna* y *chaa tasi* aquí, se les identifica como *ñayivi sa'a tata* o *tee tasi*. Usaré los primeros términos por ser la terminología más repetitiva y de mayor comprensión para los mixtecos que habitan los municipios de estudio.

modificada.⁴ Es verdad que siguen cumpliendo con sus obligaciones y son uno más del colectivo. No obstante, se les atribuyen caracteres de acuerdo con la manera como se adquiere el don y a los procesos rituales que la gente les solicita. Los *chaa tatna* y los *chaa tasi* requieren de una dupla de reconocimiento: el de ellos mismos y de quien los necesita.

Con la ayuda de un marco teórico —nítidamente aludiré a la teoría crítica del reconocimiento de Axel Honneth—⁵ que presente a la alteridad como una suerte de compromisos inestables y a la par negociables, se afirmará que el don arraiga las luchas sociales que los especialistas rituales enfrentan ante el reconocimiento individual y colectivo. La adquisición obtenida en los sueños o de una rama transgeneracional supone la confianza en los *chaa tatna*, su figura ritual se ancla en su saber y su conocimiento, mientras que el conseguido por el contacto empírico o por la relación con entidades malignas tiende a recaer en la sospecha y la desconfianza. A los *chaa tasi* también se les avala el don, aunque desde una vertiente enaltecida por el poder y el control de sus congéneres. En estos párrafos explicaré (tomando varios datos etnográficos)⁶ lo que entiendo

⁴ En la reciente publicación de Antonella Fagetti [2015], *Iniciaciones chamánicas...*, el reconocimiento intersubjetivo se hace presente. Con estudios de caso se ejemplifica la trama iniciática que el neófito enfrenta a la llegada del don. Fagetti insiste que la validación del don radica en el proceso iniciático que vislumbra el elegido, la familia y un núcleo más amplio: su comunidad. Es evidente que en Fagetti el reconocimiento adquiere legitimidad en una iniciación que se apodera del neófito y se legitima en el colectivo. Estoy de acuerdo con esos postulados, pero en este artículo insisto que el reconocimiento se presenta en una lucha normativa que nace entre los especialistas, son ellos quienes validan sus dones y a la par se discriminan, para después ser cohesionados en el colectivo.

⁵ Sin el afán de explorar los aciertos y desaciertos de la teoría honnethniana es importante resaltar que Axel Honneth es reconocido como el máximo exponente de la actual teoría crítica. Heredero de los aportes de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno o Jürgen Habermas; Honneth construye su teoría crítica del reconocimiento. A grandes rasgos plantea que las diferencias de las personas dependen de las esferas socioculturales que nacen en la intersubjetividad. De ahí que el reconocimiento provenga de la necesidad que tienen los individuos para mostrar su identidad, desde el momento en el que aprenden a concebirse desde la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción [Honneth 1997; Pereira 2011]. En el acto de reconocimiento se crean cualidades, estatutos, valorizaciones y autonomías entre los sujetos que son reconocidos. Es obvio para Honneth “el acto de reconocimiento construye la identidad” [Ferrarese 2007: 180] de los actores sociales.

⁶ A lo largo del documento presento descripciones y fragmentos de entrevistas. Cada una representa los argumentos del grupo de curanderos y brujos que habitan los municipios de estudio; varios testimonios y relatos se citan en extenso, tal y como me fueron narrados. De fácil acceso es la identificación de éstos; las narraciones que no

por reconocimiento del don, sólo así le abriré la puerta a las imágenes mixtecas del curanderismo y la brujería.

SUJETOS QUE JUEGAN A SER RECONOCIDOS

Entre los 40 y 45 años de edad, el sentir de algunos mixtecos empieza a modificarse, sus vivencias y su corporalidad expulsan señales, evidencias, que no concuerdan con su cotidianidad. Los sucesos no sólo surgen en una etapa de la vida que va dejando atrás a la llamada juventud, también se presentan a muy temprana edad, en la niñez, incluso desde el nacimiento. Ubiqué el caso de la extrañeza de un nacimiento y de un par de niñas que empezaban a notar lo que en ellas se impregnaba y sus iguales no tenían. En ese momento no hacían mucho caso, la infancia las alejaba de la manipulación de sus capacidades para acercarlas a los juegos y las actividades hogareñas que debían cumplir. Pero el llamado divino las llevó a ejercer sus dones, sin ninguna evidencia, sin ninguna preparación. Las señales se descifraban cuando un familiar las necesitaba.

En San Miguel el Grande y Santa Catarina Yosonotú detecté el caso de un par de mujeres que al cumplir diez años enfrentaron sucesos inesperados. Una de ellas sanó a su abuela; después del diagnóstico de los doctores, la abuela no mejoraba en la parte derecha de su rostro, pues inesperadamente batallaba con abundantes hinchazones; su nieta decidió curarla. “De la nada”, me decía, tuvo la idea de ir a la cocina de humo y recoger las cenizas que se impregnaban en ella, las tomó y las echó en una bandeja, fue con su abuela e insistentemente le dijo que la curaría, le pidió que abriera la boca y le colocó en la parte afectada un poco de las cenizas, luego le dibujó una cruz en la frente y en la parte dañada. A esa edad no se encontraba el por qué del acto, pero días después la abuela se recobró. La familia de la menor le dijo que seguramente tenía el don de sanar. A pesar de ello no le dieron importancia, con el tiempo fue olvidado. Sin embargo, al entrar a la etapa adulta (una vez más, sin explicación alguna) empezó a curar a sus hijos y a su esposo.

Actualmente, mi informante no niega su capacidad curativa pero delimita sus poderes al ambiente familiar. Del otro lado me encontré con otra

exceden las cinco líneas aparecen entre comillas en el cuerpo del texto, y las extensas entre los párrafos, representando una cita textual. En ambos formatos se indica, entre paréntesis, el nombre y apellido del entrevistado (cuando fue autorizado), el nombre del municipio donde obtuve la información y la fecha (mes y año) de la misma.

mujer que dice sanar la *enfermedad de lugar*⁷ desde que su esposo murió. También, inexplicablemente, empezó a curar semanas después del deceso de su pareja: “Sólo supe que tenía que *levantar el lugar*, no sé cómo, pero me daba miedo, pero supe” [comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012].

Las señales del don también se avalan en el nacimiento, ciertos caracteres reafirman lo que para muchos es evidente. Para ilustrar el caso, una *chaa tatna* me relató el momento cuando su hermano mayor evidenció sus dones. Gracias a ello se dieron cuenta que sus capacidades eran ostentosas, sobrepasaban lo que en su familia nadie había alcanzado. El tipo de adquisición lo diferencia de otros portadores; del nacimiento a la adolescencia el portador no conoce lo sucedido, pues el don se encuentra en custodia de un especialista experimentado, es hasta la adolescencia cuando se considera que la persona está preparada y así ejerza su función:

Mi hermano, él, es un animal. Es un león. En el momento que él nació, nació con una tela. Todo tapado. Mi abuelita, que en Dios descansa, le quitó la tela. Al tercer día lo sacó al sol. Cuando la tela, ahí se dibujó el león. Aquí cuando eso pasó, cuando mi hermano tenía 11 años ya llueve el agua y corre el agua en el río, ya ve que está turbia y todo eso. Ahí se hecha ese cuerito y ya el animal sale, y se queda en el monte que le gusta. Ahí se sale. Ese proceso es largo, porque entonces corre mucho peligro de que lo maten o que se meta en lugares feos. Cuando están pequeños no pueden salir, hay que tener otra persona igual, para que él vaya a salvarlo. Tienen una persona mayor que los guía, que también se dedica a la curación [Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012].

Al ser expulsado del vientre de su madre, el niño se encontraba cubierto con una tela transparente, la placenta, ésa era la señal. Conforme trans-

⁷ Apelativo mixteco que explica la pérdida del alma. El espíritu es susceptible de extrañarse o alterar su estado habitual a causa de una fuerte impresión, por los olores que expide el cuerpo de un muerto, un animal o por la incapacidad ante la solución de un suceso inesperado. Haciendo caso al acto que provocó el malestar, los *chaa tatna* hablan de *enfermedad de lugar*, cuando sus pacientes no encuentran la cura alópata o sufrieron una fuerte impresión en el monte, los ojos de agua o en los terrenos deshabitados. El involucrado se asusta, no reacciona ante lo sucedido. De ahí que las entidades que habitan el espacio hurten su alma, para castigarlo por su incapacidad y su minúscula valentía. Para que el espíritu regrese, el especialista realiza un ritual en el sitio o los sitios donde se contrajo el malestar. Se requiere la presencia del enfermo, si estuviera imposibilitado o no radica en el municipio, la ceremonia se ejecuta en su casa o se emplea un utensilio que le pertenezca: fotografías, cabellos, uñas o prendas.

curría el tiempo, la placenta se secó y en ella se dibujó lo esperado: el recién nacido era portador de una tona o nahual⁸ muy poderoso que lo diferenciaría de otros portadores. El rostro de un león fue la representación que adquirió la placenta. Después del nacimiento sólo se necesitaba confirmar lo que en la familia todos sabían, habría que conocer la carga potencial de sus futuros dones.

En la Mixteca las evidencias del don se encuentran estereotipadas, es decir, un *chaa tatna* se reconoce como tal porque vivenció experiencias iniciáticas, tuvo contacto divino o descende de un especialista más no por el surgimiento inesperado. De ahí que algunos portadores no hagan públicas sus capacidades, pues esperan el aval de un dios o entidad que le ratifique sus funciones y el destino de sus dones. Otros suelen sanar pero advierten que su capacidad no es muy efectiva, porque la eficacia ritual la adquirieron por medio de la observación y la experiencia. De hecho, se busca el contacto divino pero si la transmisión no se recibe por ese medio, el proceso es imposible.

Yo no puedo tener ese don, porque todavía no lo he descubierto. Lo he intentado y me han rechazado, ¿por qué?, porque tal vez yo no tengo ese don. Yo empecé a curar desde los 20 años, ahorita yo tengo 48 años. Pero todavía no tengo esa potencia que él tiene [su hermano mayor], porque él sí tienen una potencia. Él le sabe curar de todo lo que usted le pida [Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012].

Yo me dedico a hacer limpias, me dedico a sobar las cuerdas, me dedico a curar frialdades que tenga en su cuerpo, me dedico a eso. Pero ya otros tipos de trabajo, como le digo, estaba mi abuelo, mi papá, pero sabe poco, y mi hermano mayor. Él tiene más potencia que yo. Le digo, él le puede hacer la limpia que usted quiera, él es el que sabe más que nosotros; él es el que tiene la máxima capacidad [Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012].

Este devenir impulsa a que las personas cercanas noten la distinción de estos personajes, a tal grado que ellas mismas han intentado aprender lo

⁸ Las confusiones teóricas entre tonalismo y nahualismo han llamado la atención de muchos. Pero esta investigación no tiene como objetivo detallar la amplitud conceptual de los términos. A grandes rasgos “ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión con otros seres” [López Austin en Félix-Báez 1998: 164]: animales, entidades o fenómenos naturales. El campo teórico ha construido diversos materiales, para ampliar el tema véase: “Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)”, de Jorge Félix-Báez [1998], capítulo que reseña diversas definiciones.

que hacen los otros, unas más tratan de vincular su ser con las divinidades que habitan el otro mundo, por lo regular tienden a ser rechazadas. Todo esto se dice sobre la adquisición y transmisión del don. Es evidente que eso es repetitivo, en la mayoría de las poblaciones indígenas sucede, pero en la Mixteca estas ideas me acercan al proceso del conocimiento autorreflexivo que designa la futura especificidad de los neófitos del don.

Que los mismos portadores ubiquen modificaciones internas y otros las identifiquen para buscar un lugar entre ellos, me acerca al primer peldaño que requiere la alteridad: la necesidad de situar las diferencias que se tienen ante los demás. Sin adentrarme en la compaginación de los postulados honnethnianos, podría afirmar que la primera directriz del reconocimiento resalta en el conocimiento de las propiedades y cualidades que posee una persona, un acontecimiento o un hecho [Abbagnano 2004].

Los mixtecos detectan señales que rompen con lo ordinario, se sienten distintos y quien se encuentra cerca de él lo empieza a notar, quizá no necesitan hacerlo porque están conscientes de que en algún momento se presentarán. En la edad adulta se está obligado a aceptarlas, pues han llegado para beneficiar a sus congéneres y al colectivo. Tener sueños con Dios, los patronos del municipio, personas desconocidas, viejitos o niños al borde de la muerte, obliga a los privilegiados a tomar el regalo otorgado. Para ellos no es extraño, saben de eso porque a los abuelos les ha pasado o ellos mismos han notado las alteraciones que va sufriendo su cuerpo.

Aprendí a curar pero no, no fue por libro. Nadie enseña a curar, estuve en cama seis meses, yo estaba muy enferma de pies a cabeza. Fue porque me enfermé y estaba a punto de morir. Por eso, Dios me enseñó. No podía levantarme, no, Dios no me quiso llevar [María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011].

Se vino todo de un sueño, ya después soñé que platicaba yo con un ángel. Platicaba yo con un ángel y lo agarraba y me hablaba al puro oído y me decía que “esta hierba cura”, dice, y pos toda la hierba, por eso le digo, fue casi toda la hierba y sí es cierto. Ahora que fui con una señora [otra especialista ritual] toditita esa hierba la ocupa y sí empecé a tomar todo lo que soñé. El ángel dice que “esa hierba”. Ese también [el ángel], apareció cuando me estaba muriendo y así también soñé esa hierba que me la voy a tomar; “sí te vas a componer” [decía el ángel], porque me dijeron que tenía yo brujería y ya estoy para morir y luego, me dijeron que no. Luego esa noche soñé, soñé también que una abuelita vino y trajo un montón de hierbas, los trajo por San Pablo [Tijaltepec] y sí hay esa hierba por allá. Se llama *San Juan*, esa hierba cura del empacho, del mero empacho. Soñé clarito esa hierba y soñé que vino una abuelita a dejar esa hierba y dice: “Aquí traje esa hierba, pero te la vas a tomar y no vayas a

empezar con que no y sí te compones y ese no lo vas a dejar, porque tú te lo vas a tomar y así vas a curar” [Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011].

Bien lo diría Ludwig Wittgenstein: “El saber [en este caso del don] se basa al fin de cuentas en el reconocimiento” [Honneth 2007: 9]. La llegada de los sueños se convierte en la materia prima,⁹ así los neófitos emprenden un proceso cognitivo con ellos mismos. Las apariciones que se postran en la psique sólo hacen eso, se presentan o se posicionan en la interioridad de los seres humanos, pero si no son trabajadas ahí se quedan. Es obligación del elegido empezar a explorar su interioridad y tratar de marcar relaciones recíprocas entre los entes que aparecen en sus sueños y él mismo. Cuando le preguntaba a los portadores la escenificación de su adquisición, resaltaban experiencias sorprendentes e intrigantes. En ellas se combina lo diáfano con lo furtivo, incluso con lo que para muchos sería irreal. Lo cierto es que en la postredad humana cobran existencia. Esos relatos son los que marcan una primera necesidad de reconocimiento y ante todo de aceptación.

Entre los 40 y 45 años los cambios aparecen. En este lapso los sujetos se enferman, algunos están al borde de la muerte. El tiempo no mide obstáculos, pueden pasar días, semanas o años y la persona sigue con sus dolencias. Un sueño se le presenta, se le dice al involucrado que a cambio de su sanación se le dotará del conocimiento que saciará las necesidades y deseos de los demás. En ello no hay salida, se debe aceptar, aunque los elegidos no reniegan, lo admiten de forma gustosa, para ellos es un honor. El sueño representa una zona de confort donde el alma del elegido sale de la corporalidad para contactar a las divinidades que en todo momento lo saciarán de saber: cómo sanar a los demás, el origen de los síndromes que los acechan o las fórmulas o propiedades curativas que contienen ciertos instrumentos rituales son anunciados en esa idolatría.

El caso de muchos especialistas rituales serviría para ejemplificar lo ya mencionado. Un testimonio de la experiencia iniciática de una *chaa tatna*:

⁹ Combinando la reflexión antropológica y la labor etnográfica, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas [2013] insisten que la praxis y casuística del chamanismo mexicano se simboliza en los sueños. En la acción ritual los *especialistas en la manipulación de lo extra-humano* —para ambos autores los curanderos y brujos tienen la habilidad de movilizar símbolos culturales con carácter divino, de ahí el apelativo— pierden la conciencia de sí para enraizarse en las dimensiones de un trance o sueño idealizado como la “aproximación a una realidad alterna en la cual la persona, el viaje onírico, encontrará algún tipo de respuesta para algún tipo de pregunta” que formule el especialista [Bartolomé y Barabas 2013: 18].

Me enfermé y estaba a punto de morir, por eso, Dios me enseñó. Tenía como 44 años, no me acuerdo muy bien. Me levanté y fui a la iglesia, mi espíritu era el que se fue, mi cuerpo estaba aquí. A donde fui se quedó todo, donde fui estaba todo, es donde supe y vi que estaban prendidas todas las velas en la iglesia grande, en sacristía es por donde salí, porque en la puerta grande estaba lleno de borregos. Así, lo recuerdo cuando me desperté. Sabía que estaba allí, pero mi cuerpo estaba aquí, estaba dormida en la casa. Lo reconocí porque era el Padre Eterno, estaba vestido de blanco, estaba parado en medio de la iglesia cuando yo estaba entrando, cuando me dijo: “¿Qué dónde iba?”, “que aún no era mi tiempo”, “además tenía que cuidar muchos animales, oveja”, dijo, refiriéndose a las personas. [Me habló] en mixteco, me dijo: “No vengas hija, tienes muchos corderos para cuidar, son puros enfermos y los tienes que curar” [María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011].

La transmisión del don se materializa. En algunas ocasiones es representado por objetos cotidianos que extienden el saber de lo que en un futuro aplicarán los neófitos. No son vistos, sólo sus portadores los conocen, se reconocen en esos objetos porque no son otra cosa que ellos mismos. Los objetos sagrados se prestan al juego de la donación; están al resguardo de su portador, se dona su uso pero no su propiedad. Se cree que en ellos se impregna una fuerza que los une al donante, por lo regular sustituyen a las personas, en su interior albergan los poderes de las divinidades. En la cotidianidad los objetos preciosos no tienen ninguna función, no en el sistema de intercambios. En ese contexto se les asigna un origen sobrenatural asociado con el sitio a donde los *chaa tatna* y los *chaa tasi* regresan espontáneamente. Con ellos se refuerza su ser, su figura ritual, su reconocimiento.

Dios estaba allí parado, con un gran libro, muy bonito y me preguntó si sabía leer, y le dije que no, “si saber leer, aquí está el libro y lo puedes ojear” [dijo Dios], no sabía leer, por eso no sé, sino sabría más [María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011].

Dios me enseñó y Dios me dijo como voy a hacer y todo. No hice caso a aprender bien del papel [las cartas] y luego soñé que una señora, dice, pero está en el monte una señora y busca hierba, busca y busca hierba, entonces que llego, pero en sueño ¡eh! Que llego y le pregunto a esa señora, ¿qué busca?, “pues hierba” y le digo, ¿y dónde lo vas a ocupar esa hierba?, “para que te bañes y te compones” [le indicó la señora], eso es todo lo que sueño. Y luego lo hago. Así empecé, pues soñé que es una persona y me dice que hierva voy a buscar, cómo voy a hacer, cómo todo y ya eso es [Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: enero de 2011].

Este tipo de historias ayudan aclarar los tejidos que dimensionan las acepciones honnethianas del llamado reconocimiento, pero para los protagonistas de los citados relatos esto no es fácil. Cuando la primera señal se presenta, se les prohíbe contar lo sucedido: “Si llegas a tu casa y te pregunta la gente, ¿qué soñaste?, ¿a dónde fuiste?, tú no dices nada, no cuentas nada, porque si no de nada te sirve” [Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011]. Tiempo después son narradas pero excluyendo los detalles. Ligeramente exponen los encuentros primigenios con las entidades con el objetivo de alcanzar credibilidad y respeto ante los mixtecos que solicitan su ayuda.

Regresando al reconocimiento de los elegidos, en la autorreflexión se juega una suerte de asimilación entre el accionar de un otro inmediato y un otro generalizado. El sujeto inmediato se vislumbra desde el momento cuando se padece la enfermedad, después se le suman las apariciones que indican lo que se debe hacer, desde el lado no tan extremo se construye el otro generalizado, una suerte de sujeto anclado en el conocimiento del yo interno. Los futuros *chaa tatnas* recogen las interpretaciones de lo presentado en el sueño para conocer su corporalidad, para darse cuenta que son portadores de una potencia que los diversifica del entramado social.

El otro generalizado deviene de la asimilación del don o de ese poder invisible que beneficiará al portador y a sus seguidores. Sin ningún titubeo, el núcleo hipotético es evidente: una primera forma de reconocimiento, en los portadores del don, comienza con el reconocimiento de sí mismo. Los sueños, las apariciones y las enfermedades sólo son un signo de lo que en un futuro serán pero en ellas no están las atribuciones del don. Éste no se debe a esa tercia; su creación, su validez y ante todo su eficacia se origina en la maniobra personal, en el trabajo productivo que el neófito ejecuta con él mismo; el “sustrato cognitivo con el que actuarán a lo largo de su vida” [Romero 2010: 125] es tarea de la persona, de la autorreflexión que tiene con ella misma.

No recuerdo con exactitud la frase pero los especialistas rituales se refieren al don “como un imán”, algunos dirían que es una potencia que llama. La indagación etnográfica me llevó con otra mujer que intentó alcanzar la potencia divina; sus raíces genealógicas la portaban pero ella no tenía esa capacidad, la tarea autorreflexiva fue realizada. Sin embargo, las entidades la rechazaban; la falta de contacto con alguna divinidad no ha impedido que efectúe curaciones, pues el conocimiento lo adquirió mediante la observación de los rituales que ejecutan sus familiares. La afirmación llevaría a pensar que los poderes de esta especialista se asocian con la brujería, ya que en la Mixteca se tacha de brujos o *chaa tasis* a quienes no tienen contacto con Dios, los santos o la virgen; el don viene del Diablo y la

ritualidad mediante la evidencia empírica. El caso de aquella mujer marca la disyuntiva, todos sus familiares son *chaa tatnas*, a pesar de no contar con una divinidad protectora se considera parte del gremio. El aprendizaje por medio de la observación no puede ser un criterio que reconozca a quien cura y a quien embruja.

A grandes rasgos, los *chaa tatna* y los *chaa tasi* son portadores de un conocimiento que Dios, el Diablo o la Santa Muerte decidió otorgarles. La distinción se debe a lo que los mixtecos entienden como la procreación del “bien” y del “mal”, quienes hacen el “bien” se lo deben a las entidades (por lo regular católicas) que aparecen en los sueños. Ellos buscan el beneficio de la comunidad, alivian a las personas de sus malestares; son aceptados porque fueron los elegidos de Dios. Por ello, al concluir el reconocimiento autorreflexivo se empieza a contar parte de las revelaciones que los neófitos tienen en sus sueños. La obtención de estas señales marca el inicio del ejercicio del don, los sueños son la fuente que los llena de conocimiento. Una vez más, la individualidad está presente; la suma de la negación de lo sucedido con la asimilación de las capacidades implica una fuerza motivadora para el reconocimiento de sí mismo.

Quien intenta enfermar a las personas, ocasionarles la muerte, sufrimientos o buscar la sanación de algún solicitante ofreciéndole al Diablo algo a cambio es asociado con la brujería. El destrozamiento humano que provoca este don es cuestionado, y en muchas ocasiones repugnado, pero al fin de cuentas es reconocido. Los *chaa tasi*, al adquirir el don, se enfrentan a una experiencia semejante. Igualmente el conocimiento de sí mismo depende del encuentro con el otro. He aquí las pruebas a las que se enfrentó una joven *chaa tasi*:

Desde los cinco años soñaba el águila, el zopilote y todo eso. Yo pasé por siete pruebas para conseguir mi camino. Fui al otro mundo a conocer al dueño del infierno. De allí regresé, me fui a un lugar y vencí al Diablo. Así, me di cuenta que hacía magia negra. Para ir con el dueño del infierno me desmayo. Mi hermano me hace desmayarme. Me hace enojar y como a mí me da coraje me desmayo. Pero no me pueden desmayar en cualquier momento, no, porque ya vencí al Diablo y como ya vencí al Diablo, ya no me pueden desmayar como quiera. Vencí al Diablo y creo mucho en mi Santísima Muerte. Represento uno de ellas en México. A la Santísima Muerte, a la Niña Blanca, le he hecho su pago [Araceli, San Miguel el Grande: septiembre de 2010].

Es evidente que tanto para unos como para otros, la necesidad de reconocimiento es creada, se presenta como la portadora de “objetos de inter-

pretación o de imposición, como accesibles a reinterpretaciones y transformaciones” [Ferrarese 2007: 173], pues el conocimiento de sí opera sobre las definiciones que el colectivo ha construido sobre los *chaa tatna* y los *chaa tasi*. Esa necesidad de reconocimiento es la que los muestra como objetos de poder ante el grupo. Cuando las enfermedades no tienen cura, la última opción es acudir con el brujo, por lo regular, de otro municipio. Se procura que los mismos integrantes del pueblo no sepan que acudieron con esos especialistas.¹⁰

Si es que la persona tiene contrario, si fueron a dejar su nombre de la persona a este cerro encantado que está ahí, entonces yo limpio a la persona con un gallo y voy con ellos ahí, y lo entierro ahí, y ahí llevo su nombre para que quede libre la persona. Porque si no, la persona que hizo mal va a ganar. Porque el que hace mal ese sí cobra, cobra un tanto, no crea que nomás así, porque pide muerte. Hay diferentes personas, pero es como le digo, se dedican a hacer mal a la gente, no es que escape uno a la muerte sino que ellos hacen maldad [Eugenio Juárez, San Juan Numi: julio de 2011].

Es común que los *chaa tatna* se deslinden de estas actividades —aseguran que los *chaa tasi* son unos impostores—, que jamás jugarían con la vida de las personas, si no pueden sanarlos lo dicen. Actitud que no tienen los *chaa tasi*, lo único que les interesa es el monto económico que recibirán por sus servicios. Ellos fijan una cantidad que va de los 300 a los 1 500 pesos, mientras que los curanderos sólo piden el costo de los materiales rituales utilizados. Por lo regular aguardiente, hierbas y huevos; afirman que ofrecen sus dones sin esperar algo a cambio, todo depende de la voluntad de los sanados, si se curan, dicen los *chaa tatna*, seguro regresarán a retribuirles lo otorgado. La diferencia con los *chaa tasi*, según los *chaa tatna*, radica en el precio que le asignan antes de iniciar la ejecución ritual.

¹⁰ En la revisión conceptual que Mary Douglas [1991] hace sobre la brujería, las interpretaciones mixtecas no son muy alejadas. Douglas posiciona al brujo como el portador de los males que atañen a la sociedad, sus ataques pueden postrarse en su propia comunidad o venir de otro brujo que no pertenezca a ella. Si el “mal” de la comunidad proviene de un brujo externo al colectivo, se espera que sus prácticas den muestra de la reafirmación de la solidaridad social. Todos reaccionarían ante el suceso. Por consiguiente, si la maldad deviene de un brujo interno, el acto es a la inversa, la comunidad reacciona marcando divisiones o segmentaciones entre sus habitantes. Surgen luchas para defender el nombre de quienes han sido señalados como brujos.

Eso, nada más sé yo, otros trabajos no, otros trabajos yo no trabajo. Nada más para hacer una limpia, para la baraja no más y para éste, recoger tierra; tres cosas no más, conozco poquito, pero no mucho, pero en otra cosa no me meto, pues otra cosa, es delito, pues no se puede engañar a la gente. Sabe que para engañar no es bueno, porque hay otro pueblo que gusta mucho engañar y llega mucha gente que dice que sabe curar mucho, pues, y pide dinero y que tal que no hizo nada. No, es voluntario. Si usted está enfermo, pues, yo te curo y si es muy fuerte, el señor te paga lo que tiene voluntad cinco, 10, 15, 20 pesos. Si la gente tiene, sino lo que importa es la voluntad. Si se va y sana, viene a pagar y sino no, solamente [lo de la] hierba, es porque compro hierba [Lucio Aparicio, Santa Catarina Yasonotú: julio de 2011].

El código del don deriva en el respeto y la honestidad. Antes de efectuar cualquier acción se debe informar si lo solicitado está a su alcance, si no fuera el caso hay que recomendar con otro portador, según la heterogeneidad de las técnicas de adivinación y la particularidad del proceso ritual, con la suma de ellas los mixtecos y sus especialistas construyen mapas simbólico-territoriales que permiten ubicar el reconocimiento de su municipio y los alrededores. “En San Miguel hay una señora, por aquí cerca, que utiliza la tijera. Aquí en Yoso no hay, nada más los que curan del susto y ven lo malo con la vela” [comunicación personal, Santa Catarina Yasonotú: julio de 2013].

La relación entre los sujetos del don se hace presente cuando lo solicitado no está a su alcance: “Yo creo que sí hay diferencia entre las señoras que curamos. Sí, porque hay otra que cura de manera diferente, hay una señora que sí saca baraja, dice que ella misma hace la brujería, porque la gente lleva su ropa del que le tiene coraje. Pero esa señora pide cualquier cosa, yo no, yo con la pura oración” [Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011], o porque las divinidades brindan el don para beneficiar, no para dañar: “Solamente curo, nada más eso. Dios me dijo que sólo eso curaría, porque hay personas que hacen más, yo no; sólo eso, hacen el mal. Dios me dijo que sólo me dedicara a curar y eso hago y no busco aprender más de lo que se me mostró” [María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011].

A MANERA DE CIERRE

Este transitar me permite asegurar que la obtención del don confronta a los *chaa tasi* y a los *chaa tatna* para confirmar su existencia, para evidenciar ante los demás la especificidad de ambas figuras. El asunto se vuelve claro, si se

asume que en el núcleo de la conformación de sí mismo hay un lugar para el reconocimiento colectivo, que las entidades prohíban contar lo sucedido, practiquen alguna técnica ritual o decidan sobre el *ser* y el *deber-ser* de los neófitos, permite afirmar que más que un desacuerdo entre especialistas, el reconocimiento lo entienden como la “expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de... [lo que los dota]... de existencia” [Honneth 2007: 56].

Los sueños, las apariciones y las enfermedades son sólo un signo de lo que en el futuro serán, pero en ellas no están las atribuciones del don. Al reconocerse portadores de ciertas propiedades se está obligado a comunicarlas por medio de los rituales. Se puede sanar o embrujar porque se es conductor de un don reconocido, ese regalo se debe pagar de manera simbólica (rituales, ofrendas, etc.). Las reciprocidades se van generando a lo largo del tiempo, en la reafirmación y veracidad que el colectivo le otorga a los dadores del don [Olavarría, Aguilar y Merino 2009: 149-150].

El reconocimiento entendido como el referente identitario que se le asigna a los sujetos por su carácter autoritario, sus funciones y cualidades o por el agradecimiento que se tiene ante una persona que brindó una prestación o servicio, se hace presente en los especialistas rituales de la Mixteca Alta. Las aristas de la autorreflexión de los *chaa tatna* y los *chaa tasi* se pueden resumir con una de las incógnitas del “Ensayo sobre los dones...”, de Marcel Mauss: “¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades [...] el regalo recibido [el don] haya de ser obligatoriamente devuelto?” [1979: 157]. La respuesta sería la lucha por el reconocimiento de las cualidades valorizadas que trae consigo la eficacia del don.

REFERENCIAS

Abbagnano, Nicola

2004 *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México.

Báez-Jorge, Félix

1998 Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México), en *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana. México: 161-200.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas

2013 Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), vol. III. INAH. México: 15-48.

Douglas, Mary

1991 Brujería: el estado actual de la cuestión. Treinta años después de *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, en *Ciencia y brujería*, Max Gluckman, Mary Douglas y Robin Horton. Anagrama. Barcelona: 31-72.

Fagetti, Antonella

2015 *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. Siglo Veintiuno Editores/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Ferrarese, Estelle

2007 La sociedad y la constitución de sí mismo en Foucault y Habermas. Necesidades, intersubjetividad, poder, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Ives Cusset y Stéphanie y Haber (comps.). Nueva Visión. Buenos Aires: 169-181.

Godbout, Jacques T.

1997 *El espíritu del don*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Godelier, Maurice

1998 *El enigma del don*. Paidós. Barcelona.

Honneth, Axel

1997 *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. Barcelona.

2007 *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz. Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude

1979 Introducción a la obra de Marcel Mauss, en *Sociología y antropología*, Marcel Mauss. Tecnos. Madrid: 13-42.

Mauss, Marcel

1979 Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, en *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid: 153-263.

Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino

2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. UAM/Miguel Ángel Porrúa. México.

Pereira, Gustavo

2011 Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth. *Andamios. Revista de Investigación Social. Feminismos y postcolonialidad*, vol. 8 (17), septiembre-diciembre: 201-232.

Reyes García, Héctor Adrián

2015 *Reconocimiento y atribuciones de dones y poderes en la Mixteca Alta*. Editorial Académica Española. Alemania.

Romero, Laura

2010 Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlaco-tepec de Díaz, en *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés. México: 123-148.

Recepción: 19 de mayo de 2015.

Aprobación: 3 de septiembre de 2015.